

ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ И АРХЕОЛОГИЯ

УДК 398 (=161. 3):2-264

**МІФАСЕМАНТЫКА КУЛЬТУРНАГА ЛАНДШАФТУ БЕЛАРУСАЎ:
ТЭАРЭТЫКА-МЕТАДАЛАГІЧНЫЯ ПРАБЛЕМЫ ДАСЛЕДАВАННЯ****канд. гіст. навук, дац. У.А. ЛОБАЧ
(Полацкі дзяржаўны ўніверсітэт)**

Разглядаюцца асноўныя тэарэтычныя канцэпцыі і метадалагічныя падыходы, выпрацаваныя ў айчыннай і замежнай гуманітарыстыцы (культурнай і кагнітыўнай антрапалогіі, этналогіі, семіялогіі, этналінгвістыцы і інш.) у галіне даследавання карціны свету і сімволікі яе прасторавых чыннікаў. Разглядаюцца асноўныя механізмы і спосабы спасціжэння навакольнай рэчаіснасці міфалагічным мысленнем, уласцівым прадстаўнікам традыцыйных супольнасцяў, базавыя характарыстыкі ўласна міфатэаграфічнай карціны свету, што дае належны «метадалагічны інструментарый» для прадметнага даследавання міфасемантыкі культурнага ландшафту беларусаў.

Уводзіны. Праблема семіяграфічнай інтэрпрэтацыі традыцыйнага культурнага ландшафту беларусаў непарыўна звязаная з такой базавай катэгорыяй быцця чалавека і грамадства, як *прастора*, і спосабамі яе інтэлектуальнага асэнсавання ў разнастайных галінах гуманітарных ведаў: філасофіі, культуралогіі, этналінгвістыцы, семіяграфіі, кагнітыўнай антрапалогіі, гуманітарнай геаграфіі і іншых дысцыплінах, дзе прадмет вывучэння выяўляе сваё значэнне ў сістэме прасторавых каардынат. Разам з тым корпус навуковых тэкстаў, прысвечаных катэгорыі прасторы, на сённяшні дзень з'яўляецца настолькі абшырным і якасна разнастайным, што нават просты гістарыяграфічны агляд дадзенай праблематыкі заслугоўвае разгляду ў асобнай манаграфіі. Адсюль прадметам нашага аналізу будуць пераважна тыя канцэпцыі і метадалагічныя падыходы, якія так ці інакш закранаюць прастору ў кантэксце функцыянавання этнічнай культуры і калектыўных светапоглядных уяўленняў, уласцівых прадстаўнікам традыцыйных супольнасцяў.

Асноўная частка. У другой палове ХХ стагоддзя назіраюцца якасныя змены ў метадалагічных устаноўках большасці гуманітарных навук. Не ў малой ступені гэта было звязана з новым прадметам даследавання, які становіцца агульным для гісторыкаў, антрапалагаў і лінгвістаў, – «*карціна свету*». У сацыякультурнай антрапалогіі канцэпцыя «карціны свету» (world-view) укаранілася і атрымала шырокае распаўсюджанне дзякуючы **Роберту Рэдфілду**, які займаўся даследаваннем вясковых і гарадскіх супольнасцяў Цэнтральнай Амерыкі, а таксама праблемамі акультурацыі [1, р. 281 – 282]. Па вызначэнні Рэдфілда, «карціна свету» – гэта бачанне свету, уласцівае таму ці іншаму народу, гэта ўяўленні членаў супольнасці пра саміх сябе і пра свае дзеянні, сваю актыўнасць у свеце. «Карціна свету» адрозніваецца ад такіх катэгорый, як «этап» культуры, спосаб мыслення, «нацыянальны характар». Калі канцэпцыя «нацыянальнага характару» датычыцца перадусім погляду на культуру з боку знешняга назіральніка, то «карціна свету», насупраць, вывучае погляд прадстаўніка культуры на знешні свет. Гэта як бы комплекс адказаў, якія даваліся той ці іншай культурай на адвечныя пытанні быцця: хто такі я і хто такія мы? Сярод каго я існую? Якія мае адносіны да тых ці іншых рэчаў? [2, с. 107]. Адпаведна, і пазіцыя даследчыка адносна вывучаемай культуры павінна быць не знешняй, але ўключанай у сацыякультурны кантэкст бытавання супольнасці. На думку Р. Рэдфілда, неабходна бачыць з'явы перадусім «знутры», каб потым наблізіцца да іх разумення ў знешнім культурным кантэксце. Патрабаванне «бачыць прадмет знутры» адносіцца Рэдфілдам і да культуры, і да яе носбітаў, псіхалогію якіх даследчык мусіць разумець так, як быццам бы ён быў на іх месцы [2, с. 107 – 108].

Прынцыпова важным з'яўляецца і канцэпцыя стратыфікацыі культурнай традыцыі і, адпаведна, «карціны свету» ў рамках аднаго грамадства, прапанаваная Р. Рэдфілдам. На прыкладзе індзейцаў Юкатана, даследчык паказаў, што правамоцна вылучаць т. зв. «народнае грамадства» (folk society) і супрацьлеглае яму «гарадское грамадства» (urban society) [3, с. 298]. Першы тып адрозніваецца ад другога сацыяльнай непадзельнасцю і адзінствам «фальклорнай» культуры, ізаляванасцю ад знешняга свету і самадастатковасцю. Горад жа становіцца асноўнай рухаючай сілай сацыяльных пераўтварэнняў і культурных зменаў. Для ацэнкі спосабу змяненняў і характара эвалюцыйнага працэсу Рэдфілд прапанаваў канцэпцыю культурна-гістарычнага кантынума «вялікай» і «малой» традыцыі. Першая – рэфлектаваная, «традыцыя філасофіі, тэалогіі, літаратуры», яна аналізуецца, культывуецца і перапрацоўваецца ў асаблівых інстытутах – школах і храмах. Другая выяўляе непасрэдна лад жыцця простых людзей, культывуецца ў вясковых супольнасцях. Традыцыі ўзаемзвязаныя і ўзаемна сілкуюць адна адну, але пры гэтым кожная з іх мае сваю адметную «карціну свету» [4, с. 375].

Беручы ў якасці выпраўной кропкі паняцце «малой» супольнасці («little community») і «малой» традыцыі, Р. Рэдфілд прыйшоў да катэгорыі «сялянскага грамадства» і «сялянскай культуры». Успрыняўшы вызначэнне Кробера («частка-грамадства з часткай-культурай»), Рэдфілд развівае трактоўку сялянства як на паўаўтаномнай супольнасці ў цывілізацыі, дзе гегемонія належыць гораду. У гэтым сэнсе Р. Рэдфілд па праву лічыцца адным з пачынальнікаў *антрапалогіі сялянства*, якое сфарміравалася ў 1960-х гадах комплекснага цывілізацыйнага падыходу да аграрнай гісторыі чалавецтва і аграрнага ладу сялянства. Разглядаючы сялянства як універсальны сацыяльны тып, а вяскоўца як асобны тып чалавечай асобы, Рэдфілд вызначыў у якасці найбольш універсальнай тыпалагічнай рысы, што аб'ядноўвае ўсе гістарычныя і культурна-геаграфічныя тыпы сялян, занятак сельскай гаспадаркай як «сродак да жыцця і лад жыцця» [4, с. 376].

Палажэнні Р. Рэдфілда з'яўляюцца сутнасна важнымі для разумення спецыфікі сацыякультурнай сітуацыі беларускага этнічнага ландшафту як у сінхронным, так і дыяхраным вымярэнні, калі культура вясковага насельніцтва ў якасці этнічнай з'яўляецца «па змоўчанні» асноўным аб'ектам народазнаўства і пры гэтым выяўляе парадаксальную ўстойлівасць уласцівай ёй карціны свету. Палявыя даследаванні фіксуюць шматлікія сутнасныя «супадзенні» ментальных арыентацый і светапоглядных стратэгіі сучасных жыхароў беларускай вёскі і іх папярэднікаў XIX – пачатку XX стагоддзя, што дазваляе пагадзіцца з афарыстычным выказваннем А.М. Руткевіча адносна трываласці фальклорнай карціны свету: «Селянін жыве тымі ж паняццямі, што і ягоныя продкі шмат стагоддзяў таму, нават калі ён удзельнічае ў выбарах і глядзіць тэлевізар» [5, с. 305].

Да разумення «карціны свету» Р. Рэдфілда блізкае і вызначэнне гэтай катэгорыі, дадзенае **Кліфардам Гіртцам** – адным з найбольш вядомых амерыканскіх антрапологаў паваяннага часу, заснавальнікам «сімвалічнай» ці «інтэрпрэтатыўнай антрапалогіі», што разглядае культуру як сімвалічную сетку (network), прыналежную семіятычнаму кантэксту. Паводле К. Гіртца, «карціна свету пэўнага народа – гэта яго ўяўленні пра формы, у якіх існуе аб'ектыўная рэальнасць, яго разуменне прыроды, чалавека, грамадства. Карціна свету ўключае ў сябе найбольш усеабыдныя ідэі народа аб упарадкаванні свету» [6, с. 149 – 150].

Канцэпцыя «карціны свету» грунтуецца перадусім на кагнітыўным змесце – інфармацыі пра спосаб спазнання людзьмі навакольнага свету. Але на практыцы даследчыкі, якія займаюцца вывучэннем этнічных вобразаў свету, у большай ступені звяртаюць увагу не на тое, як народы спасцігаюць свет, а на вынікі гэтага спасціжэння: касмалагічныя, анталагічныя, эсхаталагічныя сістэмы. У этналагічных працах «карціна свету» аказваецца этнаграфічнай абстракцыяй, г. зн. спробай антраполога скласці цэльны вобраз «туземнай філасофіі», змадэляваць за «туземца» яго філасофскую сістэму. Такім чынам, «апісанне “карціны свету” аказваецца ў значнай ступені даследчыцкім метадам. Нават сам Р. Рэдфілд часам называў апісанне “карціны свету” прыёмам, з дапамогай якога этнолаг можа паглядзець на свет як бы вачыма “туземцаў” і перадаць іх парадак, іх катэгорыі, іх акцэнт, г. зн. прыйсці да аўтэнтчнага разумення культуры таго ці іншага народа» [2, с. 109].

У адрозненне ад каштоўнаснага падыходу, вывучэнне «карціны свету» звяртае асноўную ўвагу на катэгорыі, у якіх апісваюць сваю культуру самі яе носьбіты. Гэта ў сваю чаргу вымагае «прызнання прынцыповага плюралізму культур чалавецтва» і разумення таго, што «мноства культур функцыянуе на зусім іншых прынцыпах, чым культура еўрапейская, якая доўгі час лічылася за культуру эталонна-агульначалавечую, а то і проста за культуру *par excellence*» [7, с. 27]. Вывучэнне «карціны свету» вымагае ад даследчыка актыўных і заглыбленых палявых даследаванняў, свайго роду «укаранення, ужывання ў культуру», што дазваляе зірнуць на яе знутры і адчынае новыя магчымасці для разумення культуры, яе цэнтральных і перыферычных элементаў, логікі і заканамернасцяў змяненняў.

Распрацоўка канцэпцыі «карціны свету» ў амерыканскай этналогіі храналагічна супадае з пачаткам антрапалагічнага асэнсавання прасторы ў французскай гуманітарыстыцы. У прыватнасці, размова ідзе пра адзін з навуковых накірункаў Школы «Аналаў», ці «Новай гістарычнай навукі» (La Nouvelle Histoire), вядомы пад назвай «геаграфія чалавека» (*géographie humaine*). Для гэтай дысцыпліны асноўнай крыніцай даследавання выступае ландшафт, што разумеецца як арганічнае спалучэнне прыродных і антрапагенных элементаў. На думку **Жоржа Дзюбі**, аднаго з заснавальнікаў «геагісторыі»: «Сучасны ландшафт – вынік шматгадовага ўздзеяння мноства пераплеценых фактараў. Адны з гэтых фактараў носяць матэрыяльны, фізічны характар, яны дадзены прыродай: глеба, клімат, расліннае покрыва. Другія, не з'яўляючыся матэрыяльнымі, дадзены культурай і таксама ў значнай ступені вызначаюць характар ландшафту: сістэма сваяцкіх сувязяў, практыка спадкаемства, прававыя звычаі, традыцыі харчавання, вераванні ці палітычныя абставіны. Географу дзеля таго, каб патлумачыць асаблівасці і характар ландшафту (у чым, уласна, і заключаецца сэнс ягонай работы), неабходна прыняць пад увагу ўсю сукупнасць гэтых фактараў, даследаваць іх узаемасувязь, суадносіны, не аддаючы перавагу ніводнаму з іх, у прыватнасці эканоміцы, перад палітыкай ці культурай» [8, с. 50].

Тэрмінам, набліжаным да катэгорыі «карціна свету», у прадстаўнікоў Школы «Аналаў» (М. Блок, Л. Февр, Ж. Ле Гоф і інш.) выступае «*ментальнасць*» (*mentalité*), пад якой разумеюць «сістэму вобразаў, уяўленняў, якія ў розных групах ці пластах, што складаюць грамадскую фармацыю, спалучаюцца па-

рознаму, але заўсёды ляжаць у аснове чалавечых уяўленняў пра свет і пра сваё месца ў гэтым свеце і, адпаведна, вызначаюць учынкi і паводзіны людзей» [8, с. 52]. Згодна метадалагічным устаноўкам Школы «Аналаў» гісторыя ментальнасцяў павінна дапаўняцца гісторыяй ідэялогіі, гісторыяй уяўленняў і каштоўнасцяў. Рэканструкцыя свету ўяўленняў людзей мінулага і найбольш распаўсюджаных схем інтэрпрэтацыі імі рэчаіснасці, высвятленне адпаведнай сістэмы паняццяў выступаюць для Школы «Аналаў» не менш значнымі, чым аналіз сацыяльна-эканамічных структур даследаванага грамадства.

Несумненнай заслугой французскіх медыявістаў стаў зварот да ментальных устаноў «маўклівай большасці» сярэднявечнай эпохі – пачуццяў, вобразаў, сялянства і гараджан, іх уяўленняў пра свет і сваё месца ў свеце. Так, у цэнтры ўвагі **Жака Ле Гофа**, аднаго з буйнейшых прадстаўнікоў Школы «Аналаў», – «масавая свядомасць, калектыўныя ўяўленні, вобраз свету, які дамінаваў у таўшчыні грамадства. Падобна іншым прадстаўнікам “Новай гістарычнай школы”, Ле Гоф – гісторык ментальнасцяў, не сфармуляваных выразна і ўсвядомленых часткова (ці зусім не ўсвядомленых) манер – мысліць часам пазбаўленых логікі разумовых вобразаў, якія ўласцівыя дадзенай эпосе ці пэўнай сацыяльнай групе. Гэтыя спосабы арыентацыі ў сацыяльным і прыродным свеце ўяўляюць сабой свайго рода аўтаматызмы думкі; людзі карыстаюцца імі, не ўдумваючыся і не заўважаючы іх...» [9, с. 355].

Немалаважнае месца ў даследаваннях «Новай гістарычнай школы» займае «вобраз свету», уласцівы прадстаўнікам розных сацыяльных пластоў сярэднявечнага грамадства. «Вобраз свету, зададзены мовай, традыцыяй, выхаваннем, усёй грамадскай практыкай людзей, – устойлівае ўтварэнне, якое змяняецца паволі і спакваля, незаўважна для тых, хто ім валодае. Можна ўявіць сабе чалавека, пазбаўленага пэўнага светапогляду, але не індывіда, які не валодаў бы вобразам свету, няхай непрадуманым і неўсвядомленым, але які ўладна вызначае (у прыватнасці, як раз дзякуючы яго неўсвядомленасці) учынкi індывіда, усе яго паводзіны» [9, с. 356]. Адсюль жыццёвая прастора сярэднявечнага грамадства ў працах Школы «Аналаў» перастае быць маўклівым, безаблічным фонам, фармальным наборам прыродных і культурных элементаў. Культурны ландшафт, у шырокім разуменні гэтага тэрміна, разглядаецца не толькі як ментальны вобраз з пэўнымі каштоўнасцямі характарыстыкамі, але выступае як паўнапраўны саўдзельнік чалавека ў тварэнні гісторыі. Паказальнай у дадзеным выпадку з’яўляецца характарыстыка месца і ролі лусу ў жыцці і ўяўленнях сярэднявечнага грамадства, якую прыводзіць у сваіх даследаваннях Жак Ле Гоф, называючы яго «надзвычай карысным» [10, с. 93 – 94].

Разам з тым у сваіх развагах пра вобраз свету сярэднявечнага чалавека Ле Гоф выяўляе пэўную непаздольнасць. Так, падкрэсліваючы амбівалентнасць лесу ў сістэме жыццядзейнасці і светапоглядных каштоўнасцяў тагачаснага грамадства, даследчык тым не менш сцвярджае, што прастора прыроды і сфера культуры былі рэзка супрацьпастаўленыя: «Калі галоўнай апазіцыяй у часы Антычнасці з’яўлялася супрацьпастаўленне горада і вёскі (urbs – rus у рымлянаў і яго далейшае развіццё urbanite – rusticite, “пачцінасць – нявыхаванасць”), то на сярэднявечным Захадзе такой апазіцыяй стала “фундаментальная антытэза культура – прырода”» [10, с. 101].

Нягледзячы на тое, што ўласна катэгорыя «вобраза свету» не знайшла ў даследаваннях «Новай гістарычнай навукі» дэталёвай распрацоўкі і не стала аб’ектам семіятычнай інтэрпрэтацыі, важным застаецца тэзіс (сінанімічны палажэнням Рэдфілда адносна «малой супольнасці») аб тым, што вясковая супольнасць вызначаецца спецыфічным спосабам спазнання рэчаіснасці і, адпаведна, адметнай карцінай свету, якая істотным чынам адрозніваецца ад вобраза свету, уласцівага сацыяльным элітам. «Карціна свету, створаная народнымі ўяўленнямі ў даіндустрыяльную эпоху, адрозніваецца ад класічнага ўзора, выпрацаванага клерыкамі і кніжнікамі; тое ж можна сказаць і пра карціну тагачаснага» [10, с. 148]. Пры гэтым «“народная культура” з уласцівым ёй бачаннем свету разглядаецца не як феномен “ніжэйшай якасці” ў параўнанні з культурай адукаваных пластоў грамадства, але як у пэўнай ступені самадастатковая структура, якая “рэальна валодае ўласнай арыгінальнасцю”» [10, с. 138]. Такі свайго роду «ўнутраны культурны рэлятывізм» абумоўлены цеснымі павязямі французскай медыявістыкі з псіхааналізам і этналогіяй, што дазволіла ўбачыць тыпалагічную тоеснасць аграрнай (вясковай) супольнасці сярэднявечнага Захаду і «дапісьмовых» (архаічных) грамадстваў. «Сельскае ж грамадства – гэта практычна нерухомае, “халоднае”, па вызначэнні Клода Леві-Строса, грамадства. Вывучэнне жыцця сярэднявечных сялян не адрозніваецца па сваім аб’екце, крыніцах і метадах ад вывучэння “дапісьмовых” грамадстваў, якімі займаюцца этнолагі» [8, с. 54]. У сваю чаргу, падобная тоеснасць робіць высновы К. Леві-Строса аб лагічным і паслядоўным характары міфалагічнага мыслення прадстаўнікоў архаічных супольнасцяў справядлівымі і ў адносінах да міфапэтычнага мыслення сялянства. «Такім чынам, зразумела, што міфалагічнае мысленне, хоць яно і прывязанае да вобразаў, ужо можа быць абагульняючым і, адпаведна, навуковым: яно таксама дзейнічае пасродкам аналогіі і супастаўленняў, нават калі, як і ў выпадку брыкалажа, яго стварэнні ўсялякі раз зводзяцца да новага ўпарадкавання ўжо існуючых элементаў, характар якіх не мяняецца, фігуруюць яны ў інструментальнай сукупнасці ці ў канчатковым размяшчэнні» [11, с. 129 – 130].

Тэзіс аб уласнай унутранай логіцы міфапэтычнага мыслення возьмем пад увагу не толькі як метадалагічна важны ў працэсе даследавання традыцыйнай карціны свету, але і як прынцыпова актуальны

для айчыннага народазнаўства, дзе, нажал, яшчэ нярэдка спробы «адаптацыі» феноменаў народнай культуры да светаразумення самага даследчыка. Паказальным прыкладам сутнаснага скажэння сімвалічнай прагматыкі традыцыйнай культуры з'яўляецца інтэрпрэтацыя беларускіх народных павер'яў (па сутнасці, «рэплік» міфапаэтычнай карціны свету), дадзеная У. Васілевічам: «Філолаг жа, фалькларыст, зрэшты, любы даследчык народнай культуры павінен у тых самых забабонах, у той самай варажбе ўбачыць іх паэтычную сутнасць, элементы гульні, розыгрышу, і тады адразу будзе зразумелым імкненне народа ажывіць, пацешыць сваё манатоннае, аднастайнае жыццё рознымі выдумкамі» [12, с. 9].

Галоўныя ідэі і метадалагічныя ўстаноўкі Школы «Аналаў» былі творча асэнсаваныя і рэалізаваныя ў шматлікіх даследаваннях вядомым прадстаўніком савецкай (расійскай) медыявістыкі **А.Я. Гурэвічам**, які аказаў значны ўплыў не толькі на развіццё сучаснай гістарычнай навукі, але і на іншыя гуманітарныя дысцыпліны – антрапалогію, культуралогію, філасофію. У сваёй працы «Катэгорыі сярэднявечнай культуры» (1972) даследчык, наследуючы прадметнае поле ў «Новай гістарычнай навукі», шмат увагі ўдзяляе «вобразу свету» сярэднявечнага грамадства, у прыватнасці, такім базавым светапоглядным катэгорыям, як час і прастора.

Каштоўнай стае выснова А. Гурэвіча аб тым, што спецыфіка ўяўленняў пра свет і прастору складаным чынам дэтэрмінавана цэлым комплексам геаграфічных, сацыяльна-эканамічных, культурна-рэлігійных фактараў, які вызначалі жыццё сярэднявечнага грамадства. «Асаблівасці ўспрыняцця прасторы людзьмі сярэднявечнай эпохі абумоўлена шэрагам абставінаў: іх адносінамі да прыроды, уключна з вытворчасцю, спосабам іх рассялення, іх кругаглядам, які ў сваю чаргу залежаў ад стану камунікацый, ад панаваўшых у грамадстве рэлігійна-ідэалагічных пастулатаў» [13, с. 26 – 27].

Паўтараючы ідэю Школы «Аналаў» аб важнай ролі прыроднага ландшафту ў фарміраванні вобраза сярэднявечнай культуры, А. Гурэвіч прыходзіць да высновы, што рэзкае супрацьпастаўленне культуры і прыроды ў тагачасным грамадстве адсутнічае, чым аспрэчвае тэзіс Жака Ле Гофа аб іх выразнай апазіцыйнасці. «Адносіны чалавека да прыроды ў сярэднявеччы – гэта не адносіны суб'екта да аб'екта, а, хутчэй, знаходжанне самога сябе ў знешнім свеце, успрыняцце космаса як суб'екта. Чалавек бачыць у сусвеце тыя ж якасці, якімі валодае ён сам. Для сярэднявечнага чалавека прырода была “вялікім рэзервуарам сімвалаў”» [13, с. 26 – 27]. Пры гэтым, пастулюючы прадметна-вобразнае ўспрыняцце прасторы ў народнай культуры эпохі сярэднявечча, А. Гурэвіч адзначае ўстойлівасць традыцыйнага светапогляду сялянства па-за строгімі храналагічнымі рамкамі гістарычных эпох. «Ментальнасць вясковага насельніцтва менш за ўсё падвяргалася карэннай ломцы. Пакуль сялянства заставалася асновай грамадства, сярэднявечныя традыцыі і стэрэатыпы паводзінаў захоўвалі сваю сілу» [9, с. 368]. Актуальнасць гэтага палажэння пацвярджаецца надзвычайнай архаічнасцю беларускай традыцыйнай карціны свету ў яе фальклорным адлюстраванні, захаванне якой сталася магчымым толькі дзякуючы пэўным асаблівасцям сацыяльна-эканамічнага развіцця ўсяго грамадства. Так, яшчэ па стане на 1959 год вяскоўцы складалі 69 % насельніцтва Беларусі [14, с. 14], што стала натуральным сацыякультурным грунтам захавання традыцыі.

У цэлым вывучэнне традыцыйнай карціны свету гістарычнымі антрапологамі насілі, хутчэй, характар «эскізаў», кантэкстных заўваг пры даследаванні розных (сацыяльных, эканамічных, культурна-ідэалагічных) аспектаў жыццядзейнасці сярэднявечнага грамадства і яго «маўклівай большасці» – сялянства. Структура і сімваліка карціны свету («вобраза свету») пры гэтым падрабязна не разглядаліся, што, аднак, не змяншае значэння «новай» медыявістыкі ў працэсе антрапалагічнага асэнсавання прасторы як «саўдзельніцы» чалавечай гісторыі.

Канцэпцыя «карціна свету», прапанаваная Р. Рэдфілдам, была значна распрацавана і дапоўнена прадстаўнікамі новых накірункаў у антрапалогіі, якія звярнулі ўвагу не столькі на аб'ект, колькі на суб'ект спазнання ў рамках канкрэтных этнічных традыцый. У 1950 – пачатку 1960-х гадоў афармляюцца такія навуковыя плыні, як структуралізм (К. Леві-Строс, Л. Дзюмон), кагнітыўная (У. Гуднаф, М. Спіро, Р. Д'Андрад) і сімвалічная (К. Гірц) антрапалогія, якія «засяродзілі сваю ўвагу на тым, што забяспечвае цэласнасць культуры, – на структурах пазнання і мыслення. У сувязі з гэтым узніклі два розныя падыходы да праблем культуры – *структуралізм і кагнітыўная антрапалогія*. Нягледзячы на адрозненні, абодва яны адчулі моцны ўплыў структурнай лінгвістыкі, найперш спробаў адкрыць структурныя прыныцыпы, якія вызначаюць мадэлі моўных паводзін» [15, с. 46].

Галоўным прадстаўніком структурнага падыходу ў даследаванні культуры з'явіўся французскі антраполог **Клод Леві-Строс**. На яго думку, універсальныя прыныцыпы, якія фарміруюць нашыя паводзіны і светапогляд, закладзены ў структуры чалавечага мыслення. Для К. Леві-Строса ўся чалавечая дзейнасць і ўсе формы свядомасці людзей падпарадкаваны адзінай строгай логіцы. Пры гэтым пераважае ў чалавечай свядомасці разумовы і свядомы, а не эмацыйны і падсвядомы пачатак. Свой метада К. Леві-Строс паслядоўна выкарыстоўваў пры вывучэнні розных старонак побыту і культуры. Кожную з іх ён разглядаў як самастойную, замкнёную ў сабе сістэму, спрабуючы паўсюль выявіць свае лагічныя заканамернасці [3, с. 312].

Найбольш частотная заканамернасць – гэта «*бінарныя апазіцыі*» – тып адносінаў у семіятычных сістэмах, у рамках якога знак набывае сваё значэнне і сэнс толькі праз адносіны са знакам, які стаіць да

яго ў апазіцыі: верх – ніз, лева – права, мужчына – жанчына і інш. [16, с. 5 – 28]. Асноўнай апазіцыяй выступае супрацьпастаўленне «прырода – культура», якая, на думку К. Леві-Строса, праўляецца ў розных аспектах (сацыяльных, ментальных, рэлігійных) жыццядзейнасці архаічных грамадстваў. Метад бінарных апазіцый, што абапіраецца на прадметныя этнаграфічныя даследаванні, з’яўляецца адным з асноўных у даследчыцкім інструментарыі К. Леві-Строса, які лічыў, што асэнсаванне ў тэрмінах бінарных апазіцый біялагічных дэтэрмінант (адrozenняў) з’яўляецца важным аспектам працэсу пераходу ад прыроды да культуры [17, с. 75].

Сутнасную функцыянальнасць бінарных апазіцый для міфалагічнага мыслення ў працэсе спасціжэння навакольнага свету падкрэслівае і вядомы філолаг, культуролог **Е.М. Мелецінскі**: «Міфалагічная логіка шырока аперуе бінарнымі (дваічнымі) апазіцыямі пачуццёвых якасцяў, пераадолювачы, такім чынам, “непарыўнасць” упрывіяцця навакольнага свету шляхам вылучэння дыскрэтных “кадраў” з супрацьлеглымі знакамі. Гэтыя кантрасты ўсё больш семантызуюцца і ідэялагізуюцца, становячыся рознымі спосабамі выяўлення фундаментальных антыномій тыпу *жыццё/смерць* і да т. п.» [18, с. 168]. У сваёй фундаментальнай працы «Паэтыка міфа» (1976) Е.М. Мелецінскі падрабязна спыняецца на асаблівасцях міфалагічнага мыслення, якія і ляжаць у аснове спецыфічнага светаўспрыняцця і, адпаведна, карціны свету чалавека архаічнага (традыцыйнага) грамадства.

Сярод вызначальных уласцівасцяў міфалагічнага светапогляду вылучаюцца яго *антрапацэнтрнасць*, якая выяўляецца ў «наіўным ачалавечванні навакольнага прыроднага асяродка», *пачуццёва-эмацыйны характар* успрыняцця рэчаіснасці і *дыфузнасць* архаічнага мыслення. «Дыфузнасць першабытнага мыслення праявілася і ў невыразным раздзяленні суб’екта і аб’екта, матэрыяльнага і ідэяльнага (г. зн. прадмета і знака, рэчы і слова, істоты і яе імя), рэчы і яе атрыбутаў, адзінкавага і множнага, статычнага і дынамічнага, прасторавых і часавых адносінаў» [18, с. 165]. У сваю чаргу, падобны характар усведамлення і спазнання навакольнага свету з’яўляецца грунтам якаснай неаднароднасці прасторы і часу ў міфапаэтычнай карціне свету, што ў рэальным жыццёвым вымярэнні канкрэтнай супольнасці азначае наяўнасць «святых» і «нячыстых», «добрых» і «благіх» месцаў. «Непасрэдным матэрыялам першабытнай логікі становіцца элементарна-пачуццёвае ўспрыняцце, якое дазваляе праз падабенствы і несумешчальнасці пачуццёвых уласцівасцяў здзяйсняцца працэсу абагульнення без адрыву ад канкрэтнага. Адпаведна прасторава-часавыя адносіны не могуць эмансипавацца ад запаўняючых прастору і час канкрэтных пачуццёвых прадметаў, персанажаў, сітуацый, што прыводзіць да ўяўлення аб неаднароднасці прасторы і часу» [18, с. 165].

У другой палове ХХ стагоддзя канцэпцыя «карціны свету» актыўна распрацоўваецца не толькі ў антрапалогіі. «Па меры таго як даследнікі пераконваліся ў рэальным існаванні гэткага феномену, як “карціна свету” (КС), пашыралася кола тэарэтычных даследаванняў канцэпту КС як раз у тых дысцыплінах, што нацэленыя на вывучэнне спецыфічных вымярэнняў існавання чалавека і грамадства, у якіх найбольш цэласна выяўляюцца ўзаемаадносіны чалавека са светам і найважнейшыя ўмовы яго існавання ў свеце. Таму не выпадкова, што паняцце КС узялі на ўзбраенне філасофія, культуралогія, кагніталогія, лінгвасеміётыка і, да пэўнай ступені, псіхалогія» [7, с. 26].

Семіётыка як «навука пра знакавыя сістэмы ў прыродзе і грамадстве» мае даўнюю перадгісторыю, бо праблематыкай знака займаліся яшчэ ў эпоху Антычнасці Арыстоцель і стоікі, але ў якасці самастойнай дысцыпліны сфарміравалася ў канцы XIX – пачатку XX стагоддзя, дзякуючы працам логіка Ч. Пірса, лінгвіста Ф. де Сасюра і філосафа Ч. Морыса [19, с. 27]. Менавіта апошні прапанаваў падзяляць семіётыку як навуку пра знакі на тры раздзелы: сінтактыку, якая вывучае адносіны знакаў адзін да аднаго, семантыку, што даследуе адносіны знакаў да аб’ектаў, і прагматыку, якая вывучае адносіны знакаў і тых, хто імі карыстаецца. Гэтая класіфікацыя атрымала шырокую вядомасць і лягла ў аснову далейшага развіцця семіётыкі, а шмат у чым і лінгвістыкі. Сярод шматлікіх накірункаў семіётыкі найбольшую цікавасць, у кантэксце вывучэння знакавых функцый культурнага ландшафту і карціны свету ў цэлым, уяўляюць этна- і лінгвасеміётыка. На думку Ю.С. Сцяпанавы, «прадмет этнасеміётыкі можна вызначыць як даследаванне “невідавочнага ўзроўня” чалавечай культуры. Нават калі асобным аб’ектам назірання для этнасеміётыкі выступае што-небудзь прадметнае, напрыклад фальклорная вясельная песня ці замова, пункт гледжання семіётыкі на гэты прадмет адрозніваецца ад пункта гледжання фалькларыстыкі: семіётыка даследуе яго як частку такіх знакавых сістэм грамадства, сэнс і роля якіх самімі прадстаўнікамі не ўсведамляецца» [19, с. 28].

Значны ўнёсак у даследаванне семіётычнага вымярэння прасторы, спецыфікі яе спасціжэння архаічным (міфалагічным) мысленнем зрабілі прадстаўнікі **Тартуска-Маскоўскай семіётычнай школы** (Ю.М. Лотман, Б.А. Успенскі, Вяч.Ус. Іванаў, Ул.М. Тапароў, Т.Ул. Цыўян і інш.), якая сфарміравалася ў 1960-х гадах як адзін з асноўных навуковых асяродкаў Усходняй Еўропы па вывучэнні семіётыкі культуры. Адным з асноўных палажэнняў Школы з’яўляецца разуменне семіётыкі не толькі як метада даследавання культуры, але і як яе ўнутранага механізма функцыянавання. «Семіётыка і культура аказваюцца настолькі цесна звязанымі паміж сабой, што праблема заключаецца не ў тым, як могуць быць паміж

сабой аб'яднання гэтыя паняцці, а ў тым, ці можна іх увогуле раз'яднаць. Аснову культуры складаюць семіятычныя механізмы, звязаныя, па-першае, з захаваннем знакаў і тэкстаў, па-другое, з іх цыркуляцыяй і ператварэннем і, па-трэцяе, з спараджэннем новых знакаў і новай інфармацыі. Першыя механізмы вызначаюць памяць культуры, яе сувязь з традыцыяй, падтрымліваюць працэсы яе самаідэнтыфікацыі і да т. п., другія – як унутрыкультурную, так і міжкультурную камунікацыю, пераклад і да т. п., нарэшце, трэція забяспечваюць магчымасць інавацый і звязаныя з разнастайнай творчай дзейнасцю. Усе іншыя функцыі культуры з'яўляюцца вытворнымі ад базавых, семіятычных функцый. Такім чынам, семіётыка аказваецца не адным са шматлікіх магчымых падыходаў у даследаванні культуры, але асноўным і зыходным, арганічна звязаным з самой прыродай культуры: культуралогія ёсць, у першую чаргу, семіётыка культуры» [20, с. 11].

Стваральнікам і ідэйным натхняльнікам Тартускай школы па праву лічыцца **Ю.М. Лотман**, які распрацаваў канцэпцыю «*семіясферы*» – семіятычнай прасторы, якая прынцыпова гетэрагенная (разнародная), а паводле свайго аб'екта, па сутнасці, роўная культуры. Галоўнымі законамі пабудовы семіясферы, і ў гэтым сэнсе культурны ландшафт любой этнічнай традыцыі – не выключэнне, на думку Ю.М. Лотмана, з'яўляюцца *бінарнасць*, *асіметрыя* і, як вынік, яе *неаднароднасць*. Асіметрыя выяўляецца ў суадносінах: цэнтр семіясферы – яе перыферыя. Цэнтр семіясферы ўтвараюць найбольш развітыя і структурна арганізаваныя мовы. «У першую чаргу, гэта – натуральная мова дадзенай культуры. Можна сказаць, што калі ніводная мова (у тым ліку і натуральная) не можа працаваць, не будучы заглыбленай у семіясферу, то ніякая семіясфера, як адзначаў яшчэ Эміль Бенвеніст, не можа існаваць без натуральнай мовы як арганізуючага стрыжня» [21, с. 254].

У якасці прыклада семіятычнага вымярэння прасторавай асіметрыі прыводзіцца універсальная мадэль семіятызацыі чалавечага цела, калі супрацьпастаўленне *правага/левага*, *пярэдняга/задняга* і *верхняга/ніжняга* экстрапалуюцца на структурную арганізацыю знешняга свету. Асабліва падкрэсліваецца прасторава-часавы характар семіясферы, паколькі культура арганізуе сябе ў форме пэўнай «*прасторы-часу*» і па-за такой арганізацыяй існаваць не можа. Прасторавы характар рэалізацыі культуры апелюе (і можа існаваць як такі) да канцэпта «*мяжы*», што з'яўляецца структуратворчым як у рэальным (фізічным), так і семіятычным вымярэнні. «Усялякая культура пачынаецца з падзелу свету на ўнутраную («сваю») прастору і знешнюю («іхную»). Як гэты бінарны падзел інтэрпрэтуецца – залежыць ад тыпалогіі культуры. Аднак сам такі падзел належыць да універсальнай культуры. Мясца можа аддзяляць жывых ад мёртвых, аселях ад качавых, горад ад стэпу, мець дзяржаўны, сацыяльны, нацыянальны, канфесійны ці нейкі іншы характар» [21, с. 256].

У тэарэтычных працах, напісаных сумесна з Б.А. Успенскім, Ю.М. Лотман раскрывае спецыфіку ўспрыняцця прасторы міфалагічнай свядомасцю, г. зн. падыходзіць да вытлумачэння тыпалагічных рыс міфалагічнай карціны свету. На думку даследчыкаў, свет, разглядаючы вачыма міфалагічнай свядомасці, складаецца з аб'ектаў: 1) аднарангавых (паняцце лагічнай іерархіі ў прынцыпе знаходзіцца па-за свядомасцю дадзенага тыпу); 2) непадзельных на прыкметы (кожная рэч разглядаецца як інтэгральнае цэлае); 3) аднакратных (уяўленне пра шматкратнасць рэчаў мае на ўвазе ўключэнне іх у некаторыя агульныя мноствы, г. зн. наяўнасць узроўня метаапісання) [22, с. 60].

Значную ўвагу рэканструкцыі архаічнага (міфалагічнага) усведамлення прасторы ўдзяляў у сваіх фундаментальных працах **У.М. Тапароў** [23; 24]. «Усе сучасныя даследаванні па вывучэнні і апісанні канцэптualaізацыі прасторы грунтуюцца на выведзеных У.М. Тапаровым спецыфічных характарыстыках міфалагічнага ўспрыняцця прасторы» [25]. Адною з прынцыповых уласцівасцяў прасторы ў міфалагічным светапоглядзе з'яўляецца ўлучанасць і неад'емнасць ад часавых параметраў светабудовы. Час і прастора не толькі выяўляюць ізаморфнасць сваіх структур, але існуюць у непарыўным хранатапічным адзінстве. Адасабленне гэтых дзвюх катэгорый для міфалагічнага мыслення немагчымае. «Перадусім у архаічнай мадэлі свету прастора не супрацьпастаўлена часу як знешняя форма сузірання знешняй. Увогуле дапасоўна да найбольш сакральных сітуацый (а толькі яны і ўтвараюць вышэйшы ўзровень рэальнасці) прастора і час, строга кажучы, не адасоблены адзін ад аднаго, яны ўтвараюць адзіны прасторава-часавы кантынуум» [23, с. 231].

Суіснаванне прасторы і часу ў форме *хранатона* з'яўляецца не проста спецыфікай архаічнага разумення навакольнага свету, але з'яўляецца ўмовай быцця чалавека традыцыйнай культуры. Пры гэтым здольнасць прасторы выяўляць часавыя характарыстыкі, а часу – прасторавыя, не можа разглядацца як адметнасць пэўнай этнічнай традыцыі, а выступае як свайго роду універсальна, уласцівая міфалагічнаму светапогляду. «Усё, што адбываецца ці можа адбыцца ў свеце міфалагічнай свядомасці, не толькі вызначаецца хранатонам, але і хранатапічна па сутнасці, па сваіх вытоках. Непарыўнасць прасторы і часу ў гэтай мадэлі свету праўляецца не толькі ў «спецыялізаваных» пазначэннях часу (параўн. рус. *время* і г. д. – з і.-еўр. *uert-men-, ад «вярцець, круціць», г. зн. «круг, паварот, разварот» ці яго разгортванне ў прастору – ст. інд. *vartman-* 'пуць, сцяга' (параўн. *vi-varta-* літар. 'разварот'); ці лац. *tempus* 'час' пры *templum* 'асвячонае месца, свяцілішча, храм'; 'прастора, вобласць', асабл. у Plur. 'цягну', ст.-грэч. *ταυτό*, ст.-інд. *tanoti* і да т.п.) і ў прыватных выпадках супадзення ў пазначэнні вялікіх адзінак прасторы і часу (у шэрагу

моваў значэнні ‘зямля’, ‘свет’, ‘прастора’, з аднаго боку, і ‘год’, з другога, перадаюцца аднакарэннымі словамі, параўн. лац. orbis ‘акружнасць, круг’; ‘зямля, свет’ (orbis terrarum); ‘краіна, вобласць’; ‘нябесны звод, неба’, але і ‘кругазварот часу, год’ (orbis annuus, orbis temporum)» [23, с. 232].

Другой прыныцова значнай асаблівасцю міфапаэтычнага ўспрыняцця і вытлумачэння прасторы, паводле У.М. Тапарова, з’яўляецца яе *рэчыўнасць*, апрадмечанасць, калі семантычная нагрузка любога сегмента прасторы існуе ці змяняецца толькі ў кантэксце сімволікі рэальных аб’ектаў (прадметаў, рэчаў), якія яго складаюць. Адсюль рэчыўнасць прасторы як арганізаванага Космасу супрацьстаіць нічым не запоўненаму Хаосу. Прадметны, рэчыўны характар міфалагічнай прасторы, на думку У.М. Тапарова, апелюе да такой важнай катэгорыі міфапаэтычнай мадэлі свету, як «месца» – пэўнай часткі прасторы, якая арганізавана і структуравана пасродкам уключанасці ў непасрэдную жыццёвую практыку людзей як у яе гаспадарча-утылітарным, так і сімвалічным вымярэнні [24, с. 15].

Важнае месца ў семіётыцы прасторы займае канцэпцыя «*мадэлі свету*», распрацаваная даследнікам Тапаровым. Само вызначэнне гэтай катэгорыі, якое ў культуралагічных даследаваннях ужо стала хрэстаматычным, шмат у чым «перасякаецца» з тэрмінам «карціна свету», прапанаваным Р. Рэдфілдам, але распрацавана больш глыбока і сістэмна. Паводле У.М. Тапарова, міфапаэтычная мадэль свету «у самым агульным выглядзе вызначаецца як скарачанае і спрошчанае адлюстраванне ўсёй сумы ўяўленняў пра свет унутры дадзенай традыцыі, узятых у іх сістэмным і аперацыйных аспектах» [26, с. 161]. Значным у разуменні архаічнай (традыцыйнай) мадэлі свету з’яўляюцца прыныцы і механізмы ўзаемадзеяння чалавека і знешняга, прыроднага асяродку, калі навакольная прастора для міфалагічнай свядомасці выступае не толькі як крыніца жыццёвых рэсурсаў, але як тэкставая (знакавая) рэальнасць. «Само паняцце “свет”, мадэль якога апісваецца, мэтазгодна разумець як чалавека і асяродак у іх узаемадзеянні; у гэтым сэнсе свет з’яўляецца вынікам перапрацоўкі інфармацыі пра асяродак і самога чалавека, прычым “чалавечыя” структуры і схемы часта экстрапаляюцца на асяродак, які апісваецца на мове антрапацэнтрычных паняццяў. Для міфапаэтычнай мадэлі свету істотным з’яўляецца варыянт узаемадзеяння з прыродай, у якім прырода прадстаўлена не як вынік перапрацоўкі першасных дадзеных арганічнымі рэцэптарамі (пачуццёвымі органамі), а як вынік другаснай перакадзіроўкі першасных дадзеных з дапамогай знакавых сістэм» [26, с. 161]. Следам за К. Леві-Стросам, У.М. Тапароў настойвае на тым, што для міфапаэтычнага мыслення ў працэсе спасціжэння і катэгарызацыі навакольнага свету характэрна сістэма бінарных супрацьпастаўленняў, якія складаюць даволі ўстойлівы набор з 10 – 20 пар супрацьпастаўленых адно аднаму прыкмет, што маюць адпаведна станюцца і адмоўнае значэнне, і з’яўляюцца універсальным сродкам апісання семантыкі ў міфапаэтычнай мадэлі свету [26, с. 162].

Ідэя генеральнага падзелу свету на сферу «сакральнага» і «прафаннага» была прапанавана яшчэ **Эміліям Дзюргеймам**, які разглядаў у якасці падобнага «дэмаркатара» рэлігію ва ўсіх яе праяўленнях і рытуал: «Усе вядомыя рэлігійныя вераванні, простыя ці складаныя, маюць адзін і той жа агульны характар: яны дапускаюць класіфікацыю чыннікаў, рэальных альбо ідэальных, як іх сабе ўяўляюць людзі, на два класы, на два супрацьлеглых рода, азначаных двума рознымі тэрмінамі, што досыць добра перадаюць словы “свецкі” і “святы”». Падзел свету на дзве часткі – адну сакральную і другую прафанную – такой з’яўляецца вызначальная рыса рэлігійнай думкі» [27, с. 37]. Пазней, у 1950-х гадах, антыномія «сакральнае – прафаннае» ў структуры міфалагічнай карціны свету была падрабязна разгледжана вядомым культуролагам і гісторыкам рэлігіі **Мірча Эліадэ**. На шматлікіх этнаграфічных і гістарычных прыкладах М. Эліадэ ў сваім даследаванні «Свяшчэннае і мірскае» (1955) доказна паказаў, што вылучэнне і канстытуцыяналізацыя сакральных локусаў у межах пэўнай карціны свету неад’емна звязаныя з працэсам міфалагічнага космагенэзу, калі «праяўленне свяшчэннага анталагічна стварае свет» [28, с. 22]. «Сакральным» у шырокім разуменні з’яўляецца ўвесь Космас (арганізаваная пэўным чынам і засвоеная чалавекам прастора), які супрацьстаіць першаснай стыхіі Хаосу. «Калі ўсялякая заселеная прастора з’яўляецца “космасам”, то менавіта таму, што яна была папярэдне асвенчана, таму, што так ці іначай яна з’яўляецца сатварэннем багоў і злучаецца з іх светам» [28, с. 29].

Ідэя «сакральнага», рэалізаваная ў рэальнай жыццёвай прасторы, з аднаго боку, з’яўляецца яскравым праяўленнем неаднароднасці гэтай прасторы ў міфапаэтычнай мадэлі свету, з другога – яна заўсёды апелюе да сімволікі Цэнтра, які з’яўляецца структуратворчым пачаткам («кропкай адліку») засвоенага чалавекам, «свайго» свету. Сімвалічныя планы рэпрэзентацыі Цэнтра Свету ў розных этнакультурных традыцыях могуць быць рознымі (гара, дрэва, храм, дом), але ва ўсіх выпадках ён мае дзве ўзаемазвязаныя праекцыі ў прастору – гарызантальную і вертыкальную. У першым вымярэнні міфалагічны Цэнтр з’яўляецца «ядром», ад якога разгортваецца «свой» свет, і адначасова канцэнтраваным сімвалічным увасабленнем свайго свету (універсальным прыкладам можа быць жыллё чалавека, якое ў міфалагічнай свядомасці ўвасабляе касмічную мадэль).

У вертыкальным сячэнні Цэнтр Свету выконвае функцыю скразнага камунікатыўнага канала, су-светнай восі (Axis mundi), які працінае і злучае тры ярусы светабудовы: Зямлю (як зону чалавечага жыцця), Неба (сфера багоў) і Падзем’е (інфернальную сферу, свет памёрлых). «Такім чынам, мы назіраем відавочную сувязь рэлігіёзных ідэй і касмаганічных вобразаў, якія адпавядаюць адно аднаму і выбу-

доўваюцца ў пэўную “сістэму”. Гэтую сістэму можна назваць “сістэмай Свету” традыцыйных грамадстваў. У ёй а) сваячэннае месца ўяўляе сабой разрыў аднароднасці прасторы; б) гэты разрыў сімвалізуецца “адтулінай”, пасродкам якой аказваецца магчымым пераход з аднаго касмічнага раёна ў іншы (з Неба на Зямлю і *vice versa*, а таксама з Зямлі ў ніжні свет); в) злучэнне з Небам выяўляецца без асаблівых адрозненняў некаторай колькасцю вобразаў, што суадносяцца ў цэлым з ідэяй *Axis mundi*, такіх, як слуп (параўн.: *universalis columna*), лесвіца (параўн.: лесвіца Іакава), гара, дрэва, ліяна і да т.п.; г) вакол гэтай касмічнай восі распрасціраецца “Свет” (= “наш свет”), адпаведна, вось знаходзіцца “пасярэдзіне”, у “пуце Зямлі”, у Цэнтры Свету» [28, с. 29].

З 1970-х гадоў актывізуецца вывучэнне карціны (мадэлі) свету ў лінгвістычных аспектах яе рэалізацыі. У культурнай антрапалогіі і этналінгвістыцы ў якасці аднаго з прыярытэтных накірункаў становіцца даследаванне *моўнай карціны свету*, пад якой разумеецца сукупнасць уяўленняў пра свет, што гістарычна склаліся ў абыдзённай свядомасці пэўнай этнічнай супольнасці і знайшлі адлюстраванне ў яе мове. Этналінгвістыка (яе кагнітыўна арыентаваны накірунак) у цеснай сувязі з сумежнымі дысцыплінамі (этналогіяй, семіётыкай, псіхалогіяй, сацыялогіяй і інш.) небеспаспяхова спрабуе адказаць на пытанне: якім чынам, з дапамогай якіх сродкаў і ў якой форме ў мове знаходзяць адлюстраванне культурныя (побытавыя, рэлігійныя, сацыяльныя і інш.) уяўленні народа, што размаўляе на гэтай мове, пра навакольны свет і месца чалавека ў гэтым свеце? Пры гэтым паняцце моўнай карціны свету ўключае ў сябе дзве ключавыя, але адрозныя ідэі: 1) што карціна свету, прапанаваная мовай, адрозніваецца ад «навуковай» (у гэтым сэнсе нават выкарыстоўваюць тэрмін «наўная карціна свету») і 2) што кожная мова «малое» сваю карціну, якая адлюстроўвае рэчаіснасць адрозна ад таго, як гэта робяць іншыя мовы.

Лінгвістычныя аспекты функцыянавання і рэпрэзентацыі традыцыйнай мадэлі свету ў яе канкрэтным этнакультурным вымярэнні разглядаюцца ў шэрагу прац Т.У. Цыўян [29 – 31], дзе немалаважнае месца займае даследаванне семіётыкі прасторы. Так, у прыватнасці, Т.У. Цыўян, аналізуючы лінгвістычныя асновы балканскай мадэлі свету, асабліва акцэнтуючы ўвагу на тым, што паняцце «балканцы» і «балканскі менталітэт» шмат у чым абумоўлены асаблівай прасторава-часовай характарыстыкай Балканаў. Разам з тым, адзначыўшы спецыфічны характар балканскай мадэлі свету, не ў малой ступені абумоўлены адметнасцямі культурнага ландшафту гэтага рэгіёну, Т.У. Цыўян падкрэслівае тыпалагічную стэрэатыпінасць адлюстравання рэчаіснасці ў моўнай карціне свету: «Аднак сама сітуацыя універсальная: універсальныя апазіцыі, што яе апісваюць, універсальнае тое, што галоўным удзельнікам і сведкам усіх складаных працэсаў, якія суправаджаюць фармаванне “шматнароднай асобы” (М.С. Трубецкой), была і застаецца мова. Зварот да іншых часоў і прастораў гэта пацвярджае» [31, с. 3].

У тэарэтыка-метадалагічным плане даследавання этнічнай мадэлі свету быў выказаны слушны тэзіс адносна яе структурнай ізаморфнасці мове, пасродкам якой яна апісваецца, што ў сваю чаргу дазволіла вылучаць у мадэлі свету і ўласную «граматыку», і ўласцівы ёй «слоўнік», які змяшчае базавыя катэгорыі прасторы і часу дадзенай традыцыі. «Прасторава-часавы» слоўнік мае наступны склад: *элементы ландшафту* (поле прыроды), якія вызначаюць гарызантальнае і вертыкальнае сячэнне свету – неба, зямля, вада, гара, пячора, рака, мора, азяро, поле, лес, дарога, перакрываўванне і да т. п.; *элементы прасторы*, *звязаныя з чалавекам* (поле культуры), месцы паселішчаў, віды пабудовы – краіна, горад, вёска, плошча, вуліца, дом, храм, палац, крама, гумно, хлёў і да т. п., аж да элементаў інтэр’ера; *элементы часу* – раніца, дзень, вечар, ноч, апоўнач, звітанак, захад, поры года; адзінкі часу – год, век (чалавека) і да т. п. [31, с. 10]. Аднак класіфікацыйны «рээстр», прапанаваны Т.У. Цыўян, пры ўсёй яго зручнасці для даследчыка народнай («наўнай») карціны свету, не пазбаўлены пэўнай умоўнасці і штучнасці, бо, напрыклад, суаднясенне дарогі з «полем прыроды» не адпавядае жыццёвым рэаліям традыцыйнай (і не толькі) супольнасці, калі дарога з’яўляецца важнейшым інтэгральным і камунікацыйным элементам усяго культурнага ландшафту. З другога боку, прыналежнасць «чужой» краіны да «чалавечай прасторы» для міфапаэтычнага мыслення носіць фармальны характар, бо сімвалічны статус гэтай прасторы максімальна набліжаны да іншасвету.

Значнае месца ў даследаваннях Т.У. Цыўян займаюць такія канцэпты балканскай мадэлі свету, як «рух», «шлях» («пуць») і «мяжа». «У балканскім хранатопе рух мае асабліва высокую ступень інтэнсіўнасці. Рух заўсёды можа быць вызначаны не проста як базавая катэгорыя мадэлі свету: пастаянны рух/перамяшчэнне ёсць, па сутнасці, умовай функцыянавання балканскай супольнасці як унікальнага культурна-гістарычнага феномена, *spiritus movens* Балканскай мадэлі свету» [32, с. 14 – 15].

Канцэпт «мяжы» як сутнасна важны не толькі для разумення стратыфікацыі карціны свету ў яе прасторавым выяўленні, але і для функцыянавання любой этнакультурнай сістэмы ўвогуле, аналізуючы выдому прыстаўнік брытанскай сацыяльнай антрапалогіі *Эдмунд Ліч*. У сваёй працы «Культура і камунікацыя» (1976) ён адзначае універсальнасць катэгорыі «мяжа» для ўсіх чалавечых супольнасцяў. «І археалогія, і параўнальная этнаграфія вельмі выразна паказваюць, што на працягу ўсёй гісторыі і па ўсім свеце чалавечыя супольнасці ўсіх відаў надаюць велізарнае абрадавае значэнне дзвярным парогам і варотам. Ваенныя аспекты гэтай праблемы вельмі неістотныя; асэнсаванне месца ўваходу мае сацыяльна-псіхалагічную прыроду. Людзі рухаюцца цераз парог туды і назад, але для нашай маральнай бяспекі галоўнае, каб гэта не прывяло да блытаніны ў адрозненні таго, што ўнутры, і таго, што звонку. Павінен

існаваць фізічны разрыў непарыўнасці, выразны і злавесны. Аднак тыя прынцыпы, якія тут адносяцца да тэрытарыяльнай прасторы, такім жа чынам адносяцца і да прасторы сацыяльнай, а таксама і да сацыяльнага часу» [33, с. 76 – 77].

Семантычныя аспекты даследавання народнай карціны свету, г. зн. інтэрпрэтацыя суадносінаў паміж знакам (дэсігнатам) і значаным (дэнататам), грунтуюцца на «дэшыфроўцы» асобных «моваў» культуры – *кодаў*, пад якімі разумеюць «набор знакаў, што служаць для выяўлення пэўнага зместу і пабудовы тэксту. Іншымі словамі, калі ўвесь знешні свет, а таксама чалавек у ім, для міфапаэтычнага мыслення ўяўляюць сабой “ўсеабдымную знакавую сістэму”» [34, с. 11], складаны «гіпертэкст», то «код» (персанажны, касмаграфічны, ландшафтна-гапаграфічны, астранамічны, метэаралагічны, раслінны, прадметна-рэчыўны і інш.) уяўляюць свайго роду «сюжэтныя лініі», якія ў кожным канкрэтным выпадку дазваляюць чалавеку прачытваць змест і не губляць логіку ўсяго «твора». Пры гэтым «код», паводле вызначэння С.М. Талстой, мусіць адпавядаць тром абавязковым патрабаванням: 1) *гамагеннасці*, г. зн. знакі (элементы кода) павінны быць субстанцыйна аднароднымі; 2) *сістэмнасці*, якая абумоўлена сістэмнай катэгарызацыяй чалавечай свядомасці адпаведных анталагічных галінаў рэчаіснасці; 3) *канвенцыянальнасці*, г. зн. «дамоўленасці» карыстальнікаў пра значэнне знакаў, «каб кодавыя абазначэнні маглі быць успрынятыя адрадатам, ён павінен умець іх прачытаць, г. зн. валодаць кодам, ведаць значэнні, прыпісаныя ягоным элементам, іх спалучэнні і г. д.» [35, с. 27]. Гэтая спецыфіка функцыянавання кодаў абумовіла надзвычайную цікавасць этналінгвістаў і культуролагаў да праблемы карціны свету і яе асобных элементаў у іх канкрэтнай, этнічнай і гістарычнай форме бытавання.

У прыватнасці, размова ідзе пра значныя поспехі ў вывучэнні прасторавага плану рэалізацыі карціны (мадэлі) свету старажытных ірландцаў [36], германцаў [37; 38], асобных славянскіх народаў [39; 40] і славянаў у цэлым [41 – 44]. Можна канстатаваць, што катэгорыя «карціна (мадэль) свету» ў апошнія дзесяцігоддзі стала адной з асноўных для антрапалагічных навук. Пры гэтым актыўна асэнсоўваецца семантыка не толькі культурных локусаў (дом, мост, млын, храм, горад і інш.), але і геаграфічнага асяродка той ці іншай этнакультурнай традыцыі ва ўсёй сукупнасці яго прасторавых элементаў (рака, лес, балота, гара). Паказальным у гэтым выпадку з’яўляецца выданне Інстытутам славяназнаўства РАН фундаментальнага этналінгвістычнага слоўніка «Славянскія старажытнасці» (Т. I – IV, 1995 – 2009), які стаў першым у славістыцы вопытам сістэмнага аналізу традыцыйнай духоўнай культуры славянскіх народаў.

Новы ракурс інтэрпрэтацыі этнічнай прасторы, калі і прыродныя, і культурныя элементы жыццёвага асяродку пэўнай супольнасці не супрацьпастаўляюцца, але разглядаюцца як узаемазалежныя кампаненты культурнага ландшафту і, адпаведна, карціны свету, прапаноўвае сучасная «культурная геаграфія» [45 – 47]. Аднак пры ўсёй укаранёнасці такіх катэгорый, як «мадэль свету» і «карціна свету» ў сучаснай гуманітарыстыцы, існуе значная метадалагічная праблема з іх выкарыстаннем у кантэксце канкрэтнага навуковага даследавання. Як слухна заўважыў беларускі філосаф і культуролог С. Санько, «у існуючай літаратуры назіраецца значны разнабой і непаслядоўнасць ва ўжыванні гэтых паняццяў, выўляецца тая крыху нечаканая акалічнасць, што паняцці “карціна свету” і “мадэль свету”, якія літаральна на вачох набываюць статус гранічных катэгорый культуралагічнага, кагніталагічнага, лінгвістычнага і некаторых іншых форм сучаснага гуманітарнага дыскурсу, самі застаюцца ў ладнай меры не адрэфлектаванымі, а характар іх узаемных стасункаў – да рэшты не прасветлены. Справа выглядае так, што ўжываць ці не ўжываць адно з гэтых паняццяў ці абодва папераменна залежыць амаль выключна ад даследчыцкай сваволі і часта не мае пад сабой колькі-кольвечы паважных матываў» [7, с. 23]. Дэталёва разбіраючы найбольш тыповыя прыклады тэрміналагічна-метадалагічнай блытанніны, падрабязна характарызуючы сутнаснае напаўненне азначаных катэгорый, даследчык прыходзіць да наступнага разумення праблемы. Калі «карціна свету» – гэта «глабальны вобраз свету», «найскладанейшы псіхічны феномен, які заўсёды з’яўляецца вынікам усёй духоўнай дзейнасці чалавека», то мадэль свету «можа разумецца як адмысловае спалучэнне розных семіятычных увасабленняў фрагментаў карціны свету, якія (прынамсі, генетычна) з’яўляюцца вынікам першаснай апрацоўкі інфармацыі ў сістэме чалавек – навакольнае асяроддзе» [7, с. 27 – 34]. Іншымі словамі, адрозненне між гэтымі паняццямі заключаецца ў тым, што «карціна свету» акцэнтуюць увагу на кагнітыўных аспектах праблемы «культура (resp. мова) і спазнанне». З гэтага гледзішча яна ўяўляе пачатковы і выніковы пункты працэсу спазнання. У паняцці «“мадэль свету” актывалізуецца семіятычны аспект гэтай жа праблемы. Узаемадачынненні паміж імі маюць гэтакі ж характар, як і ўзаемадачынненні паміж сэнсам і значэннем, калі пад апошнім разумець выражаны знакава сэнс» [7, с. 38].

Заклучэнне. Большасць даследчыкаў, якія займаюцца вывучэннем прасторы і яе інтэрпрэтацыяй у культурнай традыцыі сыходзіцца ў наступных пунктах: 1) абыдзённая прастора ў міфапаэтычнай (традыцыйнай) карціне свету з’яўляецца *дыскрэтнай*, паколькі канстытууваецца дыскрэтнымі матэрыяльнымі аб’ектамі, якія маюць свае памеры і межы, і па-за імі існаваць не можа; 2) прастора, адлюстраваная мовай, заўсёды можа быць пачуццёва ўспрынятай чалавекам у рэальным жыцці; 3) прастора з’яўляецца *гетэрагеннай* (якасна разнароднай), што вынікае з вобразна-пачуццёвага характару яе ўспрыняцця чалавекам міфапаэтычнай традыцыі; 4) структурна і сімвалічна прастора ізаморфная часу і здольная «апрад-

мечваць» яго, але і сама мае «часавы» характар; узаемазалежнае адзінства суіснавання прасторы і часу выяўляецца *хранатомам*; 5) прастора ўспрымаецца чалавекам як канцавая, лімітаваная межамі. «Успрымаць, усведамляць і мысленна ўяўляць сабе бясконцую, нічым не абмежаваную велічыню мы ўвогуле не можам. Само паняцце бясконцасці з'яўляецца толькі інтэлектуальным канструктам...» [48, с. 93]; 6) успрымаемая чалавекам прастора заўсёды мае *антрапацэнтрывую арыентацыю*; 7) прастора можа існаваць у *рэальным і ментальным* вымярэнні, першае з якіх, як правіла, суадносіцца з жыццёвай прасторай чалавека, другое – з уяўнай, мала ці зусім не зведанай прасторай, якая існуе ва ўяўленнях.

Пазначаныя тэарэтычныя аспекты асэнсавання прасторы ў гуманітарыстыцы з'яўляюцца прынцыпова важнымі і пры даследаванні міфасемантыкі культурнага ландшафту беларусаў. Генеральная ўстаноўка на кагнітыўны падыход у вывучэнні прасторавых чыннікаў народнай карціны свету вызначае і метадалагічную парадыгму даследавання, калі асноўная ўвага навукоўца павінна быць звернута на «тэкст» і «кантэкст», якія задаюцца ўласна традыцыяй, а не штучнымі рэканструкцыямі кабінетнага характару.

ЛІТАРАТУРА

1. Dictionnaire des sciences humaines. Sociologie. Psychologie sociale. Anthropologie. – Paris: Nathan, 1990. – 382 p.
2. Лурье, С.В. Историческая этнология: учеб. пособие для вузов / С.В. Лурье. – М.: Академ. проект: Гаудеамус, 2004. – 624 с.
3. Токарев, С.А. История зарубежной этнографии: учеб. пособие / С.А. Токарев. – М.: Высш. шк., 1978. – 352 с.
4. Гордон, А.В. Редфилд Роберт / А.В. Гордон // Культурология. XX век: энцикл.: в 2-х т.; гл. ред. и сост. С.Я. Левит. – СПб.: Университетская книга, 1998. – Т. 2. – 567 с.
5. Руткевич, А.А. На развалинах священных стен / А.М. Руткевич // Магический кристалл: Магия глазами учёных и чародеев; сост. и общ. ред. И.Т. Касавина. – М.: Республика, 1994. – 527 с.
6. Гирц, К. Интерпретация культур / К. Гирц; пер. с англ. – М.: Рос. полит. энцикл., 2004. – 560 с.
7. Дюби, Ж. Развитие исторических исследований во Франции после 1950 года / Ж. Дюби // Одиссей. Человек в истории. 1991. – М.: Наука, 1991. – С. 48 – 57.
8. Гуревич, А.Я. Жан Ле Гофф и «Новая историческая наука» во Франции / А.Я. Гуревич // Цивилизация средневекового Запада / Ж. Ле Гофф; общ. ред. Ю.Л. Бессмертного; послесл. А.Я. Гуревича; пер. с фр. – М.: Изд. группа Прогресс, Прогресс-Академия, 1992. – С. 352 – 373.
9. Ле Гофф, Ж. Средневековый мир воображаемого / Ж. Ле Гофф; общ. ред. С.К. Цатуровой; пер. с фр. – М.: Изд. группа «Прогресс», 2001. – 440 с.
10. Леви-Строс, К. Первобытное мышление / К. Леви-Строс; пер., вступ. ст. и прим. А.Б. Островского. – М.: Республика, 1994. – 384 с.
11. Зямля стаіць пасярод свету... Беларуска народныя прыкметы і павер'і / уклад., прадм., пераклад, бібл. У. Васілевіча. – Мінск: Маст. літ., 1996. – Кн. 1. – 591 с.
12. Гуревич, А.Я. Категории средневековой культуры / А.Я. Гуревич. – М.: Искусство, 1984. – 350 с.
13. Санько, С. Штуды з кагнітыўнай і кантрастыўнай культуралогіі / С. Санько. – Мінск: БГАКЦ, 1998. – 190 с.
14. Народное хозяйство Белорусской ССР в 1989 г.: Стат. ежегодник / Госкомстат БССР. – Мінск: Беларусь, 1990. – 272 с.
15. Говард, М. Сучасная культурная антрапалогія / М. Говард; пер. з англ. І. Карпікава, М. Раманоўскага, А. Шыманскага; пад рэд. П. Церашковіча. – Мінск: Тэхналогія, 1995. – 478 с.
16. Леви-Строс, К. Структурная антропология / К. Леви-Строс; под ред. и с примеч. Вяч.Вс. Иванова; пер. с фр. – М.: ЭКСМО-пресс, 2001. – 510 с.
17. Уваров, М.С. Бинарный архетип. Эволюция идеи антиномизма в истории европейской философии и культуры. – СПб.: Изд-во БГТУ, 1996. – 214 с.
18. Мелетинский, Е.М. Поэтика мифа / Е.М. Мелетинский. – М.: Наука, 1976. – 407 с.
19. Степанов, Ю.С. Семиотика / Ю.С. Степанов. – М.: Наука, 1971. – 146 с.
20. Лотман, М.Ю. Семиотика культуры в Тартуско-Московской семиотической школе. Предварительные замечания / М.Ю. Лотман // История и типология русской культуры / Ю.М. Лотман. – СПб.: Искусство, 2002. – С. 5 – 20.
21. Лотман, Ю.М. Семiosфера / Ю.М. Лотман. – СПб.: «Искусство-СПБ», 2001. – 704 с.
22. Лотман, Ю.М. Миф – имя – культура / Ю.М. Лотман, Б.А. Успенский // Избр. ст.: в 3-х т. / Ю.М. Лотман. – Таллинн: Александра, 1993. – Т. 1: Статьи по семиотике и типологии культуры. – С. 59 – 76.
23. Топоров, В.Н. Пространство и текст / В.Н. Топоров // Текст: семантика и структура. – М.: Наука, 1983. – С. 227 – 284.
24. Топоров, В.Н. О понятии места, его внутренних связях, его контексте (значение, смысл, этимология) / В.Н. Топоров // Язык культуры: семантика и грамматика. К 80-летию со дня рождения академика Никиты Ильича Толстого (1923 – 1996); отв. ред. С.М. Толстая. – М.: Индрик, 2004. – С. 12 – 106.

25. Николова, А. Категория пространства, её языковая интерпретация и лингвистическое описание / А. Николова [Электронный ресурс]. – 2003. – Режим доступа: <http://www.russian.slavica.org/article113.html>. – Дата доступа: 05.11.2009.
26. Топоров, В.Н. Модель мира / В.Н. Топоров // Мифы народов мира: энцикл.: в 2-х т.; гл. ред. С.А. Токарев. – М.: СовЭнци., 1991. – Т. 2: К – Я. – С. 161 – 164.
27. Дюркгайм, Е. Первісні форми релігійного життя: Тотемна система в Австралії / Е. Дюркгайм; пер. з фр. Г. Філіпчука та Зої Борисюк. – Київ: Юніверс, 2002. – 424 с.
28. Элиаде, М. Священное и мирское / М. Элиаде; предисл. и коммент. Н.К. Гарбовского; пер. с фр. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.
29. Цивьян, Т.В. К семантике пространственных и временных показателей в фольклоре / Т.В. Цивьян // Сб. ст. по вторичным моделирующим системам; отв. ред. Ю. Лотман. – Тарту: Тартус. гос. ун-т, 1973. – С. 13 – 17.
30. Цивьян, Т.В. Лингвистические основы балканской модели мира / Т.В. Цивьян; Ин-т славяноведения и балканистики; отв. ред. В.Н. Топоров. – М.: Наука, 1990. – 207 с.
31. Цивьян, Т.В. Модель мира и её лингвистические основы / Т.В. Цивьян. – М.: КомКнига, 2006. – 280 с.
32. Цивьян, Т.В. Движение и путь в балканской модели мира. Исследования по структуре текста / Т.В. Цивьян. – М.: Индрик, 1999. – 376 с.
33. Лич, Э. Культура и коммуникация: Логика взаимосвязи символов. К использованию структурного анализа в социальной антропологии / Э. Лич; пер. с англ. – М.: Восточ. лит. РАН, 2001. – 142 с.
34. Байбурун, А.К. Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов / А.К. Байбурун. – СПб.: Наука, 1993. – 240 с.
35. Толстая, С.М. К понятию культурных кодов / С.М. Толстая // АБ – 60: сб. ст. к 60-летию А.К. Байбурина. – СПб.: Изд-во Европ. ун-та, 2007. – С. 23 – 31.
36. Бондаренко, Г.В. Мифология пространства Древней Ирландии / Г.В. Бондаренко. – М.: Языки славянской культуры, 2003. – 416 с.
37. Топорова, В.А. Семантическая структура древнегерманской модели мира / В.А. Топорова. – М.: Радикс, 1994. – 190 с.
38. Представления о смерти и локализация Иного мира у древних кельтов и германцев / отв. ред. Т.А. Михайлова. – М.: Языки славянской культуры, 2002. – С. 130 – 152.
39. Kowalski, P. Znaki świata. Omen, przesąd, znaczenie / P. Kowalski. – Warszawa – Wrocław: Wyd-wo Naukowe PWN, 1998. – 656 s.
40. Niczyporuk, D. Czas i przestrzeń w światopoglądzie mieszkańców wsi / D. Niczyporuk. – Lublin: Wyd-wo UMCS, 2002. – 140 s.
41. Бартминьский, Е. Языковой образ мира: очерки по этнолингвистике / Е. Бартминьский; пер. с польск. – М.: «Индрик», 2005. – 528 с.
42. Культура и пространство. Славянский мир / отв. ред. И.И. Свирида. – М.: Логос, 2004. – 287 с.
43. Ландшафты культуры. Славянский мир / отв. ред. И.И. Свирида. – М.: Прогресс-Традиция, 2007. – 352 с.
44. Słownik stereotypów i symboli ludowych. T. I. Kosmos: Ziemia. Woda. Podziemie / red. J. Bartmiński. – Lublin: Wyd-wo UMCS, 1999. – 481 s.
45. Стрелецкий, В.Н. Географическое пространство и культура: мировоззренческие установки и исследовательские парадигмы в культурной географии / В.Н. Стрелецкий // Изв. РАН. Сер. геогр. – 2002. – № 4. – С. 18 – 29.
46. Замятин, Д.Н. Культура и пространство: моделирование географических образов / Д.Н. Замятин. – М.: Знак, 2006. – 485 с.
47. Воробьева, Е.А. Культурный ландшафт как фактор бытийности пространства культуры (на примере этнической картины мира эвенков Восточного Забайкалья): автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.11 / Е.А. Воробьева. – Чита, 2007. – 22 с.
48. Лебедева, Л.Б. Логический анализ языка. Языки пространств / Л.Б. Лебедева; отв. ред. Н.Д. Арутюнова, И.Б. Левонтина. – М.: Языки русской культуры, 2000.

Пасуныў 23.11.2009

MYTHOSEMANTICS OF THE CULTURAL LANDSCAPE OF BELARUSIANS: THEORETICAL AND METHODOLOGICAL PROBLEMS OF THE RESEARCH

The article is devoted to the research of the main theoretical concepts and methodological approaches, worked out in Belarusian and foreign humanity studies (cultural and cognitive anthropology, ethnology, semiology, ethno-linguistics, etc) in the sphere of the picture of the world analysis and symbology of its space factors. Main mechanisms and ways of comprehension of the environment by means of mythological mentality inherent to the representatives of traditional communities are considered as well as basic characteristics of the mythopoetic picture of the world, which gives necessary "methodological tools" for substantial research of mythosemantics of the cultural landscape of Belarusians.